

WILLIAM R. DAROS

**DIVERSIDAD DE LA VERDAD Y RELATIVISMO
EN EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO**

Estratto da « Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale Vol. V (1982),
pp. 222-246

PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO CITTA' DEL VATICANO
1982

PROF. DR. WILLIAM R. DAROS
Profesor universitario de Filosofía; Rosario, Argentina

DIVERSIDAD DE LA VERDAD Y RELATIVISMO EN EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO

1. *Qué sea la verdad*

La verdad, según Tomás de Aquino, es una característica propia de ciertos conocimientos. No todo conocimiento es verdadero.

El conocimiento es el hallarse lo conocido en el cognoscente¹. Ahora bien, nada puede ser conocido si no es cognoscible o inteligible (porque lo mínimo del ser es poder ser en potencia); pero el ente es inteligible por sí mismo, aunque no siempre conozcamos esta inteligibilidad cuando conocemos el ente².

Pues bien, la *verdad* es advertir que la inteligibilidad de un ente coincide con ese ente. No es suficiente conocer un ente para saber si es verdadero; es necesario, además, advertir la adecuación o conformidad del ente con su inteligibilidad³. Hay, pues, tres elementos que intervienen para que un conocimiento sea verdadero: 1º) *el ente*, (con su forma real o extramental); 2º) *la inteligibilidad del ente* (con su idea o forma inteligible o intramental); 3º) *el intelecto* en el cuál el hombre advierte la adecuación o igualdad de las dos formas anteriores. Cuando el hombre advierte esta característica de la conformidad o adecuación (que se da en el intelecto) entre lo inteligible del ente y el ente, entonces advierte que el conocimiento que observa es verdadero⁴. Allí se ha dado lo que llamamos «verdad». Hemos develado (ἀλήθεια) la inteligibilidad — la forma inteligible — del ente y la encontramos adecuada al ente extramental.

2. *El principio del ser del ente o cosa; el principio del conocer ese ente o cosa; y el principio de la verdad de ese ente o cosa.*

En los entes compuestos de materia y de forma, la forma es el principio del ser específico de la cosa. En cambio, el principio por el que conocemos la esencia de esa cosa es su inteligibilidad, su forma o especie inteligible.

Hay, pues, dos formas de ser para un mismo ente: una *forma real* (donde el ente tiene un ser real o extramental) y una *forma ideal* (o intramental, donde el ente tiene un ser ideal o entendido). Esta forma es una semejanza de aquella. La forma ideal, o inteligible, del ente es el principio por el que se conoce ese ente (*principium cognoscendi rei*); la forma extramental, o real, de ese ente es la forma por la cual el ente existe con independencia de si es enten-

¹ «Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente» (*S. Tb.*, I, q. 16, a. 1).

² «Non enim potest intelligi ens, quin ens sit inteáligibile; sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas» (*S. Th.*, I, q. 16, a. 3, ad 3).

³ «Ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens, intefligitur verum» (*Ibidem*). «Veritas est adaequatio rei et intellectus» (*S. Th.*, I, q. 16, a. 1).

⁴ Cfr. *S. Tb.*, I, q. 16, a. 2.

dido o no por el hombre (*principium essendi rei*)⁵.

Ahora bien, el principio de la verdad de la cosa (*principium veritatis rei*) se baila en la adecuación de los dos anteriores que advierte el hombre en el intelecto. Por esto, la verdad se da formal-mente, precisamente, en el intelecto y es operada por la razón que realiza el juicio acerca de la conformidad o disconformidad entre la cosa y su inteligibilidad. La verdad es, pues, el resultado de un *juicio* que realiza la razón en el intelecto; pero no se trata de -la verdad del intelecto sino de la cosa. *La verdad es un juicio que se realiza en el intelecto, por medio de la razón, acerca de la adecuación que la cosa tiene con su inteligibilidad*. Por esto, se puede decir que la verdad se da en el intelecto, pero también en la cosa⁶, sin ser ni el intelecto ni la cosa.

3. *El fundamento inteligible de la verdad.*

Lo inteligible de la cosa o ente es un elemento previo de la verdad de la cosa o ente, sin ser ni la cosa ni la verdad. Como ya vimos, no hay ente que no sea *inteligible*, esto es, que no pueda ser inteligido si el intelecto se dirige a él. Sin embargo, si se considera una cosa sin ninguna relación con intelecto alguno, entonces esa cosa está completamente fuera del género inteligible⁷. Si no hay intelecto, nada es inteligible; pero lo que está fuera del alma o intelecto es inteligible *en potencia*, sí y en cuanto *puede* ser considerado en una relación remota con algún intelecto⁸.

Veamos ahora cómo se da este pasaje de lo no inteligible a lo inteligible, y luego veremos cuál es el origen último de lo inteligible.

a) El pasaje de lo no inteligible (por ejemplo, de una cosa sensible) a lo inteligible se da *psicológicamente* como un proceso de interiorización del objeto sensible en el hombre.

El hombre tiene primero un conocimiento materializado o sensible de la cosa sensible: recibe la forma sensible de la cosa sensible en un órgano sensible⁹. En nuestros sentidos nos queda, pues, la especie o forma sensible de la

⁵ «Essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli ut *intellectum* est in intelligente et non secundum suum *esse reale*» (S. Th., I, <j. 57, a. 1 ad 2).

«Non oportet formam, quae est *principium essendi rei*, esse *principium cognoscendi rei* per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus» (De *Veniante*, q. 8, a. 11, ad 4).

⁶ «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu» (De *Veritate*, q. 1, a. 2).

⁷ «Quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem naturam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile» (De *Potentia*, q. 7, a. 10).

⁸ «Res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia» (De *Veritate*, q. 10, a. 6).

⁹ Cuando decimos «cosa sensible» referida, por ejemplo a una piedra, no indicamos que la cosa tenga sentimiento o sensibilidad, sino que puede ser sentida por quien tenga sensibilidad. La cosa sensible es solo estímulo; la forma sensible es el modo en que la sentimos. Retirado el estímulo queda en nosotros la especie o forma sensible. Cfr. *Quodlibetum X*, a. 3 ad 1.

Lo semejante ocurrirá con la especie inteligible. La especie sensible es inteligible en potencia, esto es, puede ser inteligida o iluminada, pero no es ella ni inteligente ni inteligible por sí misma sin el intelecto para «1 cual es posible inteligirla.

La inteligibilidad de la especie o impresión sensible la pone la luz del intelecto. De aquí se advierte lo artificioso de la solución aristotélica que suprimiendo la idea platónica del bien y las otras ideas que de ella dependen, como fuente de inteligibilidad y colocando las formas inteligibles en la materia, pretende luego sacar la inteligibilidad de las cosas a partir de las cosas mismas, por medio de la abstracción que distingue y toma la forma —inteligible de por sí, aunque en potencia—, y deja la materia. Esa inteligibilidad no está en las mismas cosas en potencia para ser entendidas, sino como materia: formalmente se halla más bien en la potencia del intelecto respecto de las cosas, el cual puede dárse-

cosa sensible, con cuya especie conocemos directamente lo particular¹⁰. El conocimiento o percepción intelectual de lo sensible se da por la iluminación del intelecto agente que espiritualiza (interioriza) lo sensible ubicándolo en un medio inteligible.

Demócrito y los fisiólogos griegos no distinguían lo sentido de lo inteligido, pero Platón y Aristóteles, con matices propios, hicieron ver esta diferencia. En efecto, el intelecto es un poder o facultad por el que el hombre ubica a la cosa sentida, no en el sentimiento o en lo sensible, sino que las aterra en lo inteligible. El hombre, por medio de la luz del intelecto agente y la cosa sentida como causa material, ubica a lo corpóreo en lo incorpóreo.

Así, pues, la cosa sensible y su impresión sensible pasan a ser, de inteligibles *en potencia*, inteligibles *en acto*: de la especie sensible o fantasma se «obtiene» la especie inteligible por la relación que adquiere con el intelecto, o sea, por la acción próxima o directa de la luz intelectual del intelecto agente. La luz del intelecto es la forma inteligible del intelecto¹¹, y es la causa (o fundamento objetivo o razón) de las otras especies inteligibles de las cosas sensibles¹². Una impresión sensible («fantasma») se vuelve inteligible en acto cuando cae bajo la luz inteligible e intelectual del intelecto.

b) Con la especie inteligible de una cosa sensible comienza el *proceso lógico*, o *gnoseológicamente* considerado, del conocer.

La especie inteligible no es lo que se conoce, no es la esencia de la cosa, sino aquello por *medio* (próximo) de lo cual se conoce la cosa en su esencia. La luz inteligible, intelectual e inteligida, del intelecto agente es el *medio* (remoto) de la inteligibilidad de las cosas; es el *medio constitutivo*, además, con el cual el intelecto es¹³ y puede comenzar a conocer. La luz del intelecto — por medio de la cual el intelecto es — no es sólo lo que el intelecto conoce, sino además el “lugar” y el medio con el que hace inteligibles las otras especies y comienza a conocer las cosas¹⁴.

Gnoseológica mente, pues, el *intelecto operador o agente* hace las cosas inteligibles en potencia (pero sensibles en acto) pasen a ser inteligibles en acto. Esto se produce porque la especie o impresión sensible es «ubicada» o iluminada por la forma intelectual del intelecto. Así como una cosa es sensible o sentida por estar en relación a nuestro sentimiento o estar en él (en la

la (y no sacársela) al ponerse en relación con las cosas. Al ponerse el intelecto en una relación remota (posible) con las cosas, hace a las cosas existentes inteligibles en potencia; al ponerse en una relación próxima (en acto) con las cosas, hace a las cosas inteligibles en acto. Lo inteligible, al poder ser (pasivamente) inteligidas o el poder (activamente) entender (intelecto posible) son expresiones que no indican más que el pasaje del poder al ser, de la potencia (activa o pasiva) al acto; pero no indican la fuente de ese poder.

¹⁰ «Mens nostra singulare (sensible) directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae retipiuntur formas a rebus in organo corporali» (De *Veritate*, q. 10, a. 5).

Se advierte que el hombre nunca *siente* solamente lo particular, sino que también *lo conoce*. El conocer no está separado del sentir, aunque no sean lo mismo. Con el sentir se da, en el hombre, una percepción intelectual (no necesariamente consciente) de lo sensible.

¹¹ «Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen». (S. *Th.*, I-II, q. 109, a. 1).

¹² «Lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, in quantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu». (De *Veritate*, q. 10, a. 8, ad 10 in contr.).

¹³ «Impossibile est quod anima privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis» (De *Veritate*, q. 16, a. 3).

¹⁴ «In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen ratione obiecti, sed in ratione medii cognoscendi» (In *I Sent.* 3. q. 4, a. 5).

sensibilidad de alguno de nuestros órganos o sentidos); así también una cosa comienza a ser inteligible por estar en relación a la luz intelectual de nuestro intelecto agente y es inteligida, iluminada en acto en cuanto está en acto¹⁵.

Mas la especie inteligible no es la cosa conocida: es el medio por el cual el intelecto *puede* (por esto, el intelecto humano en relación a lo inteligible que va a ser conocido es *intelecto posible*) comenzar a conocer la cosa. Por la especie inteligible, el intelecto posible (o en potencia) se hace intelecto en acto¹⁶.

La especie inteligible es el inicio gnoseológico del proceso lógicamente cognoscitivo. Cuando el intelecto humano (*intelecto pasivo*) padece esta inteligibilidad, entonces la inteligibilidad de la especie de la cosa sensible es ya una propiedad del intelecto: el intelecto ha hecho suya esa inteligibilidad o idea de la especie inteligible de la cosa sensible y se la expresa a sí mismo. El intelecto humano, entonces, tiene la *especie expresa* o *concepto* de la cosa: ha terminado el proceso cognoscitivo con el que gestó o concibió a la cosa dentro de sí. Recuérdese que conocer viene de γινώσκω y tiene la misma raíz de γίγνομαι, (nacer, llegar a ser).

c) *Antropológicamente* él hombre tiene un intelecto humano, pero este recibe diversas denominaciones, en relación a cosas diversas.

El intelecto humano es, según su sustancia, en acto siempre (y en este sentido siempre está habitualmente entendiendo) respecto de la luz intelectual que lo constituye¹⁷. De esta luz recibe su energía y así se llama *intelecto* por lo que entiende. Si las cosas, inteligibles en potencia, entran en contacto con esta luz del intelecto, entonces se hacen inteligibles en acto y el intelecto se llama *agente*. Las especies o impresiones sensibles al hallarse en esa luz intelectual, ya no son sensibles (ya no pueden sólo sentirse), sino además inteligidas y se puede comenzar a concebirlas. En relación a la luz de este intelecto, el hombre puede hacer que todas las cosas sean inteligibles e inteligidas¹⁸.

¹⁵ A este proceso se le llama *iluminación* y consiste en la impresión sensible reciba la luz intelectual. Esto implica una cierta primera abstracción, o sea un considerar separadamente las cosas. La especie sensible iluminada es inteligible, o sea, ya no es considerada en el sentimiento humano (en la sensación con todo lo relativo y cambiante que tiene), sino que se la saca (*ab-strahere*) a la especie sensible de ese ámbito de sensibilidad y se la «ubica» en relación a la luz inteligible que es necesaria y universal por ser participación de la luz divina.

Esta primera abstracción no debe confundirse con otras abstracciones en las que se considera separadamente, por ejemplo, el género respecto de la especie, el accidente respecto de la sustancia, etc.

La primera abstracción abarca toda la cosa: todo lo sensible esta ahora en lo inteligible o idea, si bien está en un mudo diverso (como inteligido, desmaterializado, desensibilizado, espiritualizado). En las otras abstracciones siempre encuentra considerada solo una parte de lo que es la cosa entendida.

Según Tomás de Aquino, en efecto, nada impide al intelecto humano conocer algo particular en cuanto es particular o individualizado. Lo que no puede el intelecto es conocer lo particular sensible en cuanto sensible; en este caso las condiciones sensibles o sentidas que lo individualizan al ser inteligido, son dejadas de lado en cuanto es inteligido.

Aun al conocer algo particular hacemos un acto inmaterial (Cfr. S. Th., I, p. 79, a. 6 ad 2). ¿Qué es, en efecto, el ser espiritual o inmaterial sino «quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente» (De *Veritate*, q. 18, a. 1, ad 3).

¹⁶ ...«Lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; ... species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens. (De *Veritate* q. 18, a. 1, ad 1).

¹⁷ In *De Anima*, III, lect. X, n. 732.

¹⁸ El adjetivo «agente», «operador», «hacedor», «creador» o «responsable» (ποιητικός "αιτιος) aplicado al intelecto puede llevar a cierto mal entendido. Se puede creer que es el hombre el que conscientemente opera la inteligibilidad — como si la creara a partir de su arbitraria subjetividad — de las impresiones sensibles; o como si él conscientemente la aplicara a lo sensible.

Ahora bien, la acción del intelecto, por la que inteligimos o iluminamos las cosas, no es algo de la persona consciente, sino una acción espontánea de la naturaleza humana. La persona humana es libre de formarse ciertos conceptos más o menos complejos —el intelecto pasivo está o puede estar bajo la responsabilidad de la persona—; pero no es libre de iluminar o no iluminar lo que siente en sus órganos sensoriales. Esto «se» hace espontánea y naturalmente.

Por cierto, la acción del intelecto agente fue comparada con un hábito, con una luz que emite luz

El intelecto humano, pues, en relación a las especies impresas, inteligidas o ideas, es *intelecto posible*, está en potencia (según su sustancia) para conocerlas y ellas lo hacen entrar en acto, A la luz del intelecto posible todas las cosas pueden hacerse concebibles: el intelecto humano se halla ahora al inicio del proceso de concepción¹⁹.

Cuando el intelecto humano hace suya la idea, la cosa en su inteligibilidad, cuando la padece de esa forma, entonces se llama *intelecto pasivo*, y está grávido con el concepto o especie expresa o verbo mental, con lo cual concluye el proceso cognoscitivo.

d) *Ontológicamente* el proceso o pasaje de lo no inteligible a lo inteligible presenta dificultades.

Platón pensaba que las esencias de las cosas sensibles estaban separadas de la materia y eran inteligibles en acto, como las ideas, por lo que no necesitaba poner ninguna luz del intelecto²⁰.

siempre (se hallen o no los objetos ante ella). La acción del intelecto agente —y lo mismo dígame del intelecto en cuanto posible— la realiza la naturaleza humana («se» realizan), más bien que la persona consciente: es como una acción realizada impersonalmente, en cuanto nadie tiene conciencia de realizarla. Esto llevó a suponer que el intelecto agente no era algo de cada hombre, sino algo común a todos.

Además la expresión «luz del intelecto» indica la posesión: la luz que es propiedad o propia del intelecto; pero también se indica con esa expresión «la luz que es el intelecto». Con la primera expresión se distingue el intelecto por una parte y su luz por otra: el intelecto es una fuerza (*vis, potentia*, dice Tomás de Aquino) del sujeto; la luz, por el contrario, le viene «de afuera», es de la naturaleza del intelecto (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 10), y sin embargo no es el sujeto del intelecto, sino su objeto constitutivo y medio cognoscitivo. Con la segunda expresión «luz que es el intelecto» se indica mejor que esta luz no es el sujeto del intelecto, sino lo que hace que el sujeto sea inteligente.

¹⁹ «Anima secundum partera intellectivam quandoque est in potentia et quandoque in actu. Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias: ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri in actu; et hic est intellectus possibilis...; et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu qui vocatur intellectus agens et est sicut habitus quidem» (*In De Anima*, III, lect. X, n. 728).

La terminología aristotélico-tomista no es, en esto, del todo precisa, ni es nuestra intención clarificarla del todo aquí, sino sólo hacer notar algunas diferencias para una mejor comprensión de lo que tratamos.

No se debe, pues, confundir lo que se indica con los adjetivos «inteligible» e «inteligida», ni «concebible» con concebida», referidos a una cosa.

«Inteligible» indica que la cosa está en potencia para ser inteligida: se indica que la cosa tiene sólo una relación de posibilidad con el intelecto y su luz iluminante. «Inteligida» se dice de la cosa sensible o inteligible en potencia en cuanto ésta está ya en acto bajo la luz del intelecto iluminador. La cosa «inteligida» está al inicio del proceso conceptualizador; está en potencia para ser concepto: es «concebible».

La cosa es «inteligida» para el intelecto posible, el cual puede comenzar a concebirla. Pero el intelecto en el proceso de concepción ya no se llama posible (pues es posible antes de realizar la acción de concebirla, no al realizarla); sino *intelecto pasivo*, pues es el que padece la inteligibilidad al realizar la acción de concebirla. El intelecto pasivo es el mismo intelecto humano único considerado en el acto de terminar la concepción de lo inteligible: el fruto de ese acto es el «concepto».

También respecto de la terminología aristotélico-tomista téngase presente que Aristóteles usa indistintamente, a veces, νοητόν (inteligible) por νοήμα (cosa inteligida, la intención). Y νοήμα se confunde a veces con λογισμό (lo concebido o razonado, «computatio», «rerum dispositio»; la aptitud pasiva de ser concebido) y con λολικό (lo concebible o razonable, «aliquid simplex abstractum a multis»: la aptitud activa para que se lo conciba; es la *idea*, no el concepto). Λόγος es ya, en sentido objetivo, al concepto (lo concebido sin relación a su aptitud; lo racional como racionalidad o fundamento, «causa»); y en sentido subjetivo es el poder o facultad («cognoscitiva virtus») de producir la concepción: es la razón.

Sobre los significados del término «razón», en Tomás de Aquino, véase *In Div. Nomin.*, c. 7, lect. 5, n. 735.

²⁰ *In De Anima*, III, lect. X, n. 731. Sin embargo, Platón puso la idea del bien, causa de la esencia, de la cual idea recibían el ser y la esencia las cosas inteligibles. Ella daba la verdad a los objetos cognoscibles y la facultad de conocer al cognoscente. Cfr. *República*, 508 e: τὴν ἀληθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένους καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμις ἀποδιδόν.

Kant pensó que las cosas en sí no eran inteligibles, sino que esa posibilidad que es la inteligibilidad yacía sólo en la mente; por eso no pudo aceptar que la verdad fuese la adecuación entre la cosa en sí y lo inteligible de la cosa²¹.

Aristóteles tiene una posición que es intermedia entre la de estos dos autores, pues supuso que las formas de las cosas sensibles están en la materia y no son inteligibles en acto. Por esto necesitó colocar un intelecto que, al iluminarlas, las hiciese pasar de inteligibles en potencia (o sea, en la materia) a inteligibles en acto (o sea, en el intelecto).

Esto explicaba el pasaje de lo inteligible en potencia a lo inteligible en acto; pero no se explicaba aquí lo inteligible: más bien se lo suponía. Había aquí una evidencia. El griego, casi en general, no pudo pensar las cosas, los entes, sin una remota relación a una inteligencia, sin la cual no tendría ningún sentido decir que las cosas son en sí mismas inteligibles en potencia; pero no fue plenamente consciente de esa remota relación que suponía.

Pasemos, pues, a ver el origen ontológico de lo inteligible. Lo inteligible, fundamental y primeramente, se halla en la forma que constituye al intelecto o mente humana²². Ahora bien, el alma humana, en cuanto es subsistente o separable del cuerpo, es una forma subsistente. Pero las formas subsistentes, por su naturaleza, se componen de esencia y ser: más exactamente, por el ser²³ que se le participa (*quo*), el alma tiene una esencia (*quod*) y su ser propio o existencia (*est*). Por el ser (*quod est*) iluminante, inteligible e inteligido, el alma existe (*est*) con su esencia (*quod*)²⁴.

La inteligibilidad, pues, lo inteligible fundamentalmente, en su fundamento y en su origen, yace en el *ser* que se participa a la inteligencia²⁵. De esto se entiende que por los sentidos, el hombre conozca solo la cosa sensible con un tiempo, lugar y cualidades, pues la conoce en su ser sensible, la conoce con lo que siente (con su sensibilidad humana) y en relación a esta sensibilidad; por el contrario, el hombre cuando conoce no con su sensibilidad sino con su intelecto, aprehende el ser sensible de la cosa en el ser inteligible e inteligido. Su luz intelectual nos da la noticia del ser absolutamente, esto es, más allá del tiempo y del espacio y de sus individuaciones²⁶. Por eso el intelecto puede aprehender lo material en lo inmaterial o in-

En no pocos aspectos la idea del bien platónica es la antecesora de la luz del intelecto aristotélico.

²¹ «Piensa Kant que tal definición conduce irremisiblemente a un círculo vicioso irresoluble. En efecto, supuesta la definición de la verdad como adecuación del conocimiento con el objeto, el conocimiento será verdadero si coincide con el objeto. Pero podemos comparar el conocimiento del objeto en la medida en que éste, a su vez, nos sea conocido. De manera que, en definitiva, solo podemos juzgar si nuestro conocimiento del objeto coincide con nuestro conocimiento del objeto» (PALACIOS J. M., *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*. Madrid, Grados, 1979, p. 29).

Este punto ha sido más ampliamente tratado en mi libro: *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980.

²² «Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen» (*S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1). Adviértase que esta luz no sólo es inteligible, sino que es también inteligida siempre (aunque no siempre concebida): por ella el intelecto agente es, en sustancia, inteligente en acto.

²³ «Ipsum esse est *quo* aliquid est» (*S. Th.*, I, y. 75, a. 5).

Sobre la distinción que corre, según el pensamiento tomista, entre «ser», «Dios» y «ente», véase mis artículos: *Nota sobre el concepto de ente en Tomás de Aquino*, en *Revista Sapientia* (Bs. As.), 1978, n. 130, p. 285-296; y *Acerca del concepto de «inteligencia» o «razón» y de su fundamento*, en *Rivista Rosminiana* (Stresa), 1979, Fase. IV.

²⁴ «In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est*: ipsum enim esse est *quo* aliquid est» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4).

²⁵ Este *ser* que se participa no es Dios. Dios es el *esse subsistens*, mientras que el ser que se participa es el ene *deductum ab esse divino*» (*De Potentia*, q. 3, a. 5 ad 1). Pero el ser que se participa es distinto de la naturaleza de la cosa o de su esencia (Cfr. *De spirit. creat.*, a. 1) y del propio ser, del ser recibido, específico o individual (o sea, de la existencia) de la cosa. Cuando digo «el ser del hombre» no hablo solo de aquello por lo cual es {ser que se participa al modo de forma o acto), sino además de su ser propio, de su ser *recibido*, de su existencia: «Ipsum esse est actualitas omnium rerum... Cum enim dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum» (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3). Cfr. Muzzio G., *Immanenza del divino e irascendenza di Dio, secondo S. Tommaso*. Roma, Quaderni Sodalitas Thomistica; 1962, n. 3.

²⁶ «Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et

materialmente²⁷.

El último fundamento inteligible, pues, de la verdad en el hombre, yace en el ser que se nos participa en la inteligencia, fundando constitutivamente la inteligencia misma. La inteligencia existe por el ser inteligible e inteligido, luz de la inteligencia. Ser sustancia inteligente, entender como sustancia (no con un acto accidental) no es más que intuir permanentemente ese ser inteligible²⁸.

4. Verdad primera y la imagen de la Verdad primera

Según el tomismo, *Dios es Verdad primera*: su ser no es para su intelecto esencial disímil con su inteligibilidad. El ser subsistente de Dios es conforme y adecuado con su inteligibilidad (que es su esencia) en su intelecto hasta el punto de ser su entender²⁹. Dios es la suma y primera Verdad, la Verdad subsistente. Ningún otro ente inteligente es verdad por esencia, en ningún otro ente su esencia es el ser y el entender.

El hombre sólo posee *una semejanza de la primera Verdad*: esa semejanza es la luz innata y trascendente del intelecto humano; no es la Verdad subsistente, sino la verdad impersonal, por sí misma manifiesta, existiendo en nosotros³⁰. No refulge en el hombre la Verdad primera, sino la semejanza de la Verdad primera³¹. Sólo en la oscuridad de la fe —siempre sujeta a la duda³²— sobrenatural se nos manifiesta la Verdad primera³³.

La luz innata del intelecto —demás está decidido—, semejanza de la primera Verdad, no es algo determinado o sensible que conocemos, o algo que conocemos conscientemente; sino más bien el medio universal con el que conocemos y en el cual raramente cae nuestra atención³⁴.

5. Una Verdad primera y sus muchas semejanzas

Como de un solo rostro al reflejarse en diversos espejos resultan diversas seme-

secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 6).

«Cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum formae quae est principium cognitionis» (*S. Th.*, I, 14, a. 12). La cognoscibilidad aplicada a Dios es una posibilidad activa. Porque Dios es inteligido por Dios, puede hablarse de su inteligibilidad. Ab esse ad posse valet illatio.

²⁷ «Res immaterialiter, tamen intelligit eas esse materialiter» (Opuse. 50: *De Universalibus*).

²⁸ «Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile» (*In I Sent.*, D. III, q. 4, a. 5). Advértase que lo inteligible presente ya no es algo inteligible en potencia: es algo inteligido, aunque no concebido ni consciente.

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 16, a. 5.

³⁰ Dios, como persona, en su esencia, no es conocido naturalmente por el hombre; pero en su ser que se participa, en su semejanza, el ser es por sí mismo manifiesto. «Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem: et hoc modo ipsum esse est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum. (Aquí, pues, en el punto en el que el ser se nos participa es manifiesto el ser y la verdad, porque aquí es manifiesto que se adecuan el ser y su inteligibilidad. En efecto, el ser que se manifiesta iluminando la inteligencia es al mismo tiempo y adecuadamente ser inteligibilidad). Aut secundum suppositum, idest considerando ipsum Deum, secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum» (*In I Sent.*, D. III, q. I, a. 2). Cfr. *In Boet. De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4. *De Anima*, a. 5.

³¹ «In prima Veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit quantum propriam veritatis similitudo refulget in mente humana in qua anima habet quod se ipsam cognoscat» (*S. Th.*, II-II, q. 173, a. 1, d. 2).

³² Cfr. *De Veritate*, q. 14, a. 1.

³³ «Prima Veritas se habet in fide ut medium et ut objectum» (*De Veritate*, q. 14, a. 8, ad 9). «Non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibilis videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen omtelligibile quod a Deo originaliter maneat, prout ipso lumine aliquid ested intelligibile actu». (*De Veritate* q. 18, a. I ad 10).

³⁴ «Id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis non oportet esse notum... et it etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale. (*Quolibet*, X, a. 7).

janzas de ese rostro; así también de una sola primera Verdad divina resultan participadamente muchas verdades semejantes: las diversas luces de los intelectos; una en cada hombre aunque ella sea una sola³⁵. La verdad no es contradictoria, sino analógica: una e idéntica en Dios; muchas y diversas en los hombres.

Como hay un solo ser divino por el cual todos son porque de él participan; así también de una sola primera Verdad divina surgen participadamente muchas verdades en las cosas creadas, por medio de las cuales se dicen que esas cosas son verdaderas³⁶. No se dice que la Verdad primera sea la verdad de las cosas, por ejemplo, del hombre: ni que lo sea la semejanza de la Verdad primera: sino que por ésta el hombre puede conocer su verdad y decirse verdadero. La verdad del hombre o acerca del hombre es el juicio por el cual la realidad del hombre concuerda o se adecua y conforma con la inteligibilidad (o idea) del hombre. Ahora bien, la luz del intelecto, semejanza de la Verdad primera, no es la idea o inteligibilidad del hombre, sino la inteligibilidad de toda cosa cognoscible. *Es la inteligibilidad o idea del ser (que no es Dios) que se participa* a todo lo que tiene ser inteligente. Es el medio universal y necesario —como el ser lo es— por el que el hombre puede saberse verdadero y puede saber la verdad de las cosas que afecten su sensibilidad³⁷. De la verdad y necesidad de esa luz-ser inteligible participan las otras cosas verdaderas y ella es la fuente primera y última de esa persuasión verdadera que se llama certeza³⁸.

En resumen, pues, a partir de una única Verdad primera y subsistente (Dios), por participación surge analógicamente en cada hombre la luz del intelecto, que es una semejanza de la Verdad primera, con la cual cada hombre adquiere la inteligibilidad de sí mismo y de las cosas y puede ver su adecuación con la realidad de sí mismo y la de las cosas. En otras palabras, por ella pueden resultar muchas verdades.

6. Identidad y diversidad de la verdad

La verdad es siempre un juicio, que el hombre realiza con la razón, acerca de la adecuación entre la cosa y el intelecto, el cual tiene la idea o inteligibilidad de la cosa. La verdad es una relación de adecuación o conformidad. Por esto, *la identidad de la verdad* (de la relación) no depende solo de la identidad de la cosa extramental, sino también de la identidad del intelecto³⁹. Para que una verdad sea la misma verdad en los intelectos de los hombres diferentes, por ejemplo, se necesita, pues, que la cosa acerca de la cual tenemos verdad sea idéntica (no varíe para ninguno de los dos intelectos humanos) y es necesario, además, que los dos intelectos humanos, aun siendo numéricamente distintos, sean por sus formas idénticos y no solo semejantes.

Dijimos que la verdad es un juicio, -una relación de adecuación entre la cosa y el intelecto. Cuando varía uno de los dos extremos, varía la verdad; pero no varía igualmente según varíe uno u otro extremo (esto es, la cosa o el intelecto). La verdad puede variar, *a*) por parte del intelecto, cuando (permaneciendo la cosa del mismo modo) tenemos de ella otra opinión; *b*) de parte de la cosa que cambia, permaneciendo la mente en la misma opinión. En estos dos casos la verdad varía cambiándose en falsedad⁴⁰. Pero ahora no nos interesan estos dos tipos de cambio donde la verdad se pierde. Aquí nos queremos referir a cambios donde la verdad permanece siendo

³⁵ Cfr. S. Th. I, q. 16, a. 6.

³⁶ Cfr. *In I Sent.* D. 19, q. 5, a. 2.

³⁷ «... Homo solum est verum in quantum veritatem divinam participat» (*In Epist. ad Rom.*, c. 3, lect. 1).

No es confunda la *idea del ser* con el *concepto del ser*. La idea es el medio inteligido que permite se inicie el proceso de la concepción de la cosa inteligida en la idea. El concepto es el resultado de ese proceso: es la cosa aferrada en nosotros; lo que se concibe es la cosa. Bien se ve, pues, que se puede tener la idea del ser sin tener el concepto del ser. Puedo tener la luz de la inteligencia y nunca haber gestado el concepto acerca de lo que ella es.

³⁸ «Quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus indito» (*De Veritate*, q. 11, a. 1 ad 13).

³⁹ «Identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus» (*De Veritate*, q. 1, a. 6 ad 6).

⁴⁰ Cfr. S. Th., I, q. 16, a. 8.

verdad, aunque diversa.

Pues bien, además está decir que si un intelecto —y la verdad se da siempre en el intelecto— no padece cambio alguno, como es, según el tomismo, la mente divina, entonces en ella, que contempla todo desde toda la eternidad, la verdad es inmutable. La verdad, por el contrario, en el intelecto humano es mutable⁴¹. Si Sócrates está sentado, y así lo pensamos, tenemos un juicio verdadero, pues lo que pensamos concuerda con la realidad; pero si Sócrates se levanta permanece la verdad del pasado (es verdad y lo será siempre que lo pensemos que Sócrates estuvo sentado) mas no del presente referido a la cosa: en el presente tenemos otra verdad («Sócrates se levanta»). Desde cierto punto de vista, podríamos decir que no es propiamente la verdad o relación de adecuación la que cambia, sino un extremo (la cosa) de esa relación que hace que tengamos otra opinión o idea de la cosa con la cual ahora debemos adecuar la cosa. En cierto sentido, la verdad «Sócrates se sienta» permanecerá siempre verdad como «Sócrates estuvo sentado».

Para que la verdad sea mudable, algo de la verdad deberá permanecer igual y algo debería cambiar. Mas esto no sucede, pues los dos términos de la relación cambian cuando cambia uno de ellos. Cuando Sócrates pasa de estar sentado a estar levantado, también la inteligibilidad o idea de estar sentado deja de aplicarse a Sócrates cuando está levantado. Más bien que decir que la verdad cambia habría que decir, según esto, que adquirimos nuevas verdades. Pero —según luego veremos— como la relación de adecuación permanece aunque cambien los dos extremos de la adecuación, también se podrá decir que la verdad se ha hecho diversa, que ha cambiado.

Resumamos ahora lo dicho aquí:

a) Primeramente dijimos que en el intelecto divino, según el tomismo, la verdad es inmutable, pues se piensa que Dios no cambia en su esencia (que es también su pensar y su intelecto) ni cambia el conocimiento eterno que tiene de las cosas, las cuales cambian en el tiempo. Al conocer Dios desde siempre que las cosas del mundo cambian, él no necesita cambiar su conocimiento de ellas y por lo tanto su verdad sobre ellas no cambia;

b) La verdad en el intelecto del hombre cambia, sea porque puede dejar de ser verdad y convertirse en falsedad, sea porque el hombre adquiere nuevas verdades o relaciones de adecuación con las cosas cambiantes que le hacen cambiar de opinión. Mas en este caso es el hombre y las cosas los que cambian, y no la verdad;

c) Sin embargo, como la verdad es una relación, puede también decirse, desde otro punto de vista, que la verdad cambia cuando permaneciendo la adecuación, cambian los términos que se adecuan, pues sin términos no hay relación.

Estas explicaciones tomistas parecen encerrar algo extraño y en verdad ese sentimiento de extrañeza surge porque se está usando aquí *un diverso criterio de verdad*. ¿Quién mide la verdad, la cosa extramental o la idea que se tiene de la cosa? Cuando nos referimos a Dios, el tomismo afirma idealistamente que la idea que Dios tiene de las cosas (su esencia, en última instancia) es la que rige la verdad de las cosas: la realidad de las cosas debe adecuarse a lo que Dios piensa de ellas para que sean verdaderas. Cuando, por el contrario, nos referimos al hombre, el tomismo sostiene un fuerte realismo: la realidad de las cosas es el criterio de verdad de lo que el hombre piensa de ellas. En este caso, las ideas del hombre deben adecuarse a las cosas extramentales para ser verdaderas⁴². De este modo se explica que la verdad que Dios

⁴¹ «Veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est» (Idem).

⁴² «Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuratur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum principium... Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, in quantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientiae nostra non mensurat res sed mensuratur ab eis. Sic ergo intellectus divinus est mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata;

tiene de las cosas (que es la misma inteligibilidad o esencia de Dios, referida participadamente a las cosas creadas)⁴³ no cambie, sea inmutable, aunque cambien las cosas en el mundo. Él es el criterio de verdad, y como Él no cambia, no cambia tampoco la verdad. De este modo se explica también que siendo, en el hombre, la realidad el criterio material de verdad, cuando la realidad de las cosas cambia el hombre debe adquirir una nueva verdad.

7. Diversas verdades, según los diversos modos y medios de entender

La verdad es un juicio de adecuación entre la realidad de la cosa y la inteligibilidad o idea de la cosa que está en el intelecto⁴⁴.

intellectus autem ooster est mensuratus et non mensurans» (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 2).

Aquí parecería que se sostiene que nuestro intelecto no rige la inteligibilidad de las cosas, sino que las cosas son causa de nuestro saber acerca de ellas; por esto las cosas serían empíricamente el criterio, la mensura, de nuestras verdades. Pero recuérdese que, según el tomismo, las cosas son solo causa *materiales* de nuestros conocimientos: «Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quoddammodo est materia causae» (*S. Th.*, I, q. 84, a. 6). La causa formal o precisa de nuestro saber, de la inteligibilidad acerca de las cosas, es la luz trascendente que hace a lo sensible inteligible.

Según esto, pues, el conocimiento humano sensitivo se rige por la realidad de las cosas; pero el conocimiento humano intelectual no se rige ni se causa formalmente por la realidad de las cosas. El criterio formal, entonces, de la verdad, «para el hombre, en cuanto es una relación intelectual, se halla no en las cosas, sino en la fuente de lo inteligible y en la fuente del significado: o sea, en la luz del intelecto que tiene en su seno el sentido del ser y en los diversos modos de entender o significar.

Las cosas deben ser medidas por su principio. En otras palabras, el criterio de las cosas es su principio. Ahora bien, el principio del ser (*principium essendi*) de la cosa no depende del intelecto humano: las cosas existen realmente aunque no las pensemos. Pero el *principium cognoscendi*, el principio para conocer la cosa, es la especie inteligible, la semejanza de la cosa (véase nota n. 5), la luz del intelecto (que es la razón o fundamento de las especies inteligibles) (véase nota n. 12), y el modo de significar que se sigue del modo de entender (Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 2 ad 2).

Si esto es así, pues, la inteligibilidad de la cosa no es mensurada por la cosa. Ahora bien, como la verdad es una adecuación entre la inteligibilidad de la cosa y la cosa real, el *criterio material* de la verdad es la cosa real; pero el *criterio formal y preciso* de la verdad es la inteligibilidad que se aplica a la cosa, pero no proviene (no tiene su origen formal) de ella.

Nuestra ciencia, pues, no mensura, no es el principio de la *existencia* de la cosa; pero sí es el principio y medida de la *verdad* de la cosa. La existencia de las cosas mensura nuestra ciencia materialmente, esto es, en el sentido de que no podríamos tener ciencia de ellas si no existiesen, si no se presentasen a los órganos sensoriales; pero esto no significa que la existencia de la cosa sea formalmente el criterio, el principio, la medida de su verdad.

⁴³ «Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso... hoc quo cognoscit creaturarum non aliud est quam sua essentia» (*De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 3).

⁴⁴ La palabra «inteligibilidad» no me resulta convincente o apropiada para lo que tratamos; por eso añado la de *idea* y podría añadirse aún la de la «*concepción*».

«Inteligibilidad» encierra en su concepto una connotación de posibilidad que entorpece las cosas en este asunto: indica la posibilidad (activa) tanto del intelecto para entender algo, como la (pasiva) de la cosa para ser entendida.

«Inteligibilidad» es la cualidad de lo «inteligible» considerada universalmente.

La verdad no hace propiamente referencia a lo «inteligible», sino a lo ya «inteligido» o a lo «concebido». Para los escolásticos, lo inteligido, lo «notum» o «forma intelligibilis» era el *signo* natural del concepto (que era el *significado* de la cosa (que era lo *significado*). La verdad es una adecuación, advertida o consciente, entre el signo o significado de la cosa y la cosa extramental. «Communiter possumus signum dicere; quodcumque notum in quo aliquid cognoscitur, et secundum hoc forma intelligibilis (ya hicimos notar la poca precisión con que se usa a veces «intelligibilis» en lugar de «intellectum»; palabra esta última que se evita para no confundirla con «conceptum») potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur» (*De Veritate*, q. 9, a. 4 ad 4). He tratado más ampliamente esto en mi artículo «*Significado y conocimiento según Juan de Santo Tomás*».

Así se verá mejor —como lo indicaremos más adelante— lo limitada y variable que es la verdad humana (no decimos que sea relativa, pues para nosotros esto implicaría arbitrariedad). Si la verdad depende de la cosa real y de su significado (y bien se sabe que hay tantos modos de significar cuantos modos de entender. Cfr. *C. Th.*, I, q. 45, a. 2 ad 2) entonces habrá muchas y diversas verdades.

El significado de la cosa es el concepto, aunque *la* significado puede referirse a la cosa. Hay muchos modos de concebir (y así de entender y significar) una misma cosa inteligible. El modo de significar se sigue del modo de entender (Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 2) y el modo de entender se sigue del diverso modo de concebir lo inteligible haciendo resaltar diversas connotaciones

Ahora bien, la realidad de la cosa no depende del intelecto humano, sino del intelecto divino que la creó y la sostiene en su ser, independientemente de que nosotros conozcamos la cosa o no la conozcamos. Nuestro intelecto humano no es el creador de la realidad extramental de la cosa, pero sí el que genera el significado o la inteligibilidad; en nuestro intelecto y por medio de la especie inteligible (que es inteligible en relación a la luz intelectual) podemos comenzar a conceptualizar las cosas y darles un significado. El criterio, pues, de la verdad de una cosa sensible, es sensiblemente la cosa real; pero intelectivamente lo es el medio inteligible con el cual comenzamos a concebir las cosas. Este medio inteligible es, en última instancia, la luz inteligible e inteligida del intelecto, la idea de la cosa y la concepción necesaria que nos hacemos de ella.

Según esto, entonces, tiene sentido decir que la verdad de un in-intelecto sobre una cosa real es diversa de la verdad de otro intelecto sobre la misma cosa, si es diverso el modo y el medio de conocer de esos intelectos. En este sentido, «lo que se entiende, se entiende según el modo del que entiende»⁴⁵ y esto no implica un relativismo.

El diverso modo de conocer (dado los diversos medios de conocer que poseamos) no cambia la realidad de las cosas conocidas; pero sí cambia la verdad (la ciencia o conocimiento cierto) que nos hacemos de las cosas⁴⁶.

El hombre no es, pues, la medida de la realidad de las cosas, ni la medida de la inteligibilidad de las cosas (como afirman los relativismos); sino que sus *modos y medios* necesarios (con necesidad metafísica o con necesidad histórica) son la medida de esta inteligibilidad y, por lo tanto, el criterio de verdad de las cosas.

Hay, pues, diversas verdades acerca de una misma cosa real, según sean diversos los medios y modos de conocer que posean los hombres. La verdad sobre una enfermedad vista por un módico medieval no es la misma que la verdad sobre esa enfermedad vista a través del microscopio por un médico contemporáneo. La verdad sobre esa enfermedad, vista por un primitivo (cargado con su forma mental animista y mágica), no es la verdad de un hombre occidental contemporáneo: la inteligibilidad o idea o concepción que nos hacemos de ella, dados los diversos medios y modos de entender, es diversa. Aquí hay diversas verdades, esto es, diversa adecuación de la cosa con lo inteligible de la cosa, porque lo inteligible de la cosa no es, en estos modos de pensar idéntico.

La identidad de la verdad, decía Tomás de Aquino, depende de la identidad de la cosa y de la identidad del intelecto⁴⁷. Es manifiesto que todo lo que se recibe en un determinado medio inteligible o forma mental, se recibe al modo del que lo recibe. Cada hombre conoce de acuerdo a su forma cognoscitiva⁴⁸.

El modo de conocer una cosa depende de la condición del cognoscente, en el cual la realidad de la cosa es recibida según el medio y el modo del cognoscente, aunque la cosa misma conocida no sea según el modo del cognoscente⁴⁹. Quien está dotado de

(Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 4 y ad 1). De estos diversos modos de concebir, *algunos son arbitrarios o relativos* (cuando depende del sujeto el concebir ciertos aspectos o relaciones y dejar otras: de una manzana, por ejemplo, puedo concebir solo el color o la forma, prescindiendo abstractivamente de lo demás); pero *otros modos de concebir no son relativos o arbitrarios, sino solamente limitados*: hay personas que no pueden concebir lo abstracto, como por ejemplo el número en sí mismo, sino que necesitan siempre referirlo a algo concreto (dedos de las manos, sillas, etc.). Esto no depende del arbitrio del individuo, sino de la forma mental o mentalidad histórica (en este caso primitiva o infantil) en que vive.

⁴⁵ «Cum omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis...» (*De Veritate*, q. 15, a. 2). Cfr. *Di unicitate intellectus contra Averroistas*.

⁴⁶ «Modus sciendi est in ipso sciente, non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum» (*De Veniate*, q. 2, a. 13, ad 8).

⁴⁷ Véase nota nº 39.

⁴⁸ «Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis» (*S. Tb.*, I, q. 79, a. 6). «Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente» (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5).

⁴⁹ «Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur

sensibilidad conoce las cosas a su modo, esto es, sensiblemente; quien está dotado de inteligibilidad conoce las cosas inteligiblemente; quien tiene una determinada inteligibilidad (por ejemplo, práctica, técnica, animista, paranoica, etc.) conoce las cosas reales a través de ese modo o perspectiva. Las cosas deben entonces adecuarse y conformarse con ese tipo de inteligibilidad y de ello se deriva una diversa y propia verdad.

Tomás de Aquino no negó que 'haya diversos tipos de verdad, diversas verdades, ante los que sostenían, por ejemplo, la teoría de la doble verdad. Solamente sostuvo que en su raíz, si toda verdad procede de Dios, la verdad no podía ser opuesta a la verdad: la verdad revelada no podía oponerse a la verdad del conocimiento natural, sin que esto signifique que una verdad sea igual a la otra; sólo admitía una inteligibilidad mínima (que se manifiesta en los primeros principios) común a toda inteligencia; pero la inteligibilidad no es la verdad⁵⁰. Está bien claro que la verdad de Dios (que es Dios mismo) nunca es ni será, según el tomismo, la verdad del hombre.

No hay, pues, inteligencia sin la intuición de lo inteligible, al menos, sin la intuición de la *luz* inteligible del ser que se nos participa y que se expresa luego en el principio de no contradicción, al contacto con lo sensible. Mas el ser inteligible, luz de las mentes, es analógico (no es unívoco ni equívoco). Hay un solo ser divino y un solo ser que se participa; sin embargo el ser participado en las cosas diversas es un ser diverso. Igualmente debe decirse de la verdad. Hay «una sola verdad divina por la que las demás son verdades humanas y diversas, como hay un solo ser divino por el que las demás cosas son y son diversas⁵¹.

La verdad, según el tomismo, es analógica como el ser. Entre Dios el hombre, ni sus esencias ni sus existencias son iguales, aunque ambos tengan esencia y existencia: en Dios esta relación es de identidad, pero no en el hombre. También respecto de la verdad debe decirse que en Dios y en el hombre hay verdad (relación del cognoscente real con su cognoscibilidad), pero la verdad de uno no es la verdad del otro. La verdad de Dios es inmutable como Dios; la verdad del hombre es mutable como lo es el hombre⁵².

En la analogía de la verdad —ya lo sugerimos— hay algo que permanece igual y algo que es diverso⁵³. Permanece igual la relación de conformidad o adecuación, que es lo esencial de la verdad; pero una verdad se cambia en otra, si cambian los términos de la relación. Si cambia la cosa y nuestra idea de la cosa, queda la verdad, pero es otra⁵⁴.

Cuando una mente es más iluminada que otra respecto de la misma cosa —esto es, cuando tiene un mejor medio de conocer⁵⁵—, entonces la mente más iluminada conoce mejor la cosa, la cosa se le manifiesta diversamente. Por eso la verdad sobre una misma cosa puede ser diversa en inteligencias diversas: generalmente la verdad del maestro no es la misma verdad que la del alumno sobre un mismo problema, pues no poseen la misma capacidad en la materia o los mismos medios intelectuales. Quien ve una torre a simple vista no tiene la misma verdad que quien la ve con otro medio más potente, con un catalejo, por ejemplo. *El diverso medio de conocer crea un modo de conocer distinto y posibilita una verdad dis-*

secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis» (*De Veritate*, q. 10, a. 4).

⁵⁰ «Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet... Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitoni esse contraria» (*S. C. G.*, I, c. 7).

⁵¹ «Sicut est *unum esse divinum*, quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exeraplata, nihifominus *lamen ia rebus diversis est diversum esse*, quo formaliter res est; ita etiam est *una veritas, sciiicet divina*, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilomus *sunt plures veniales in rebus creatis*, quibus dkuntur formaliter» (*la I Sent.*, D. 19, q. 5, a. 2).

⁵² «Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi» (*In I Sent.*, D. 19, q. 5, a. 3).

⁵³ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 11.

⁵⁴ «Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent quamvis non eadem quantitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia» (*De Veritate*, q. 1, a. 6).

⁵⁵ «Unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquid medium cognoscendi» (*De Veritate*, q. 9, a. 1).

tinta. Toda verdad creada es defectible y perfectible⁵⁶.

8. Diversidad de la verdad y relativismo

Las verdades son diversas acerca de una misma cosa, si son diversos los medios y modos de entender que poseen los intelectos. Cambiamos de verdad cuando cambian las cosas y, por lo tanto, nos hacemos otras ideas de ellas a las cuales adecuamos su realidad. Pero también cambia la verdad cuando cambia el medio y, por lo tanto, el modo de entender que tiene el intelecto⁵⁷.

¿Es esto un relativismo? ¿Es relativismo afirmar que cada uno entiende las cosas a su modo?⁵⁸

Sólo quien tiene una concepción inmaculada, incondicionada, de la verdad humana puede creer que la verdad acerca de una misma cosa es única, uniforme, en todo intelecto humano. Según el tomismo, la verdad humana acerca de una misma cosa no es única, sino diversa de acuerdo al diverso medio y modo de entender.

La verdad de una cosa es el juicio de adecuación de la realidad de la cosa y la inteligibilidad que de ella tenemos en el intelecto. Ahora bien, la inteligibilidad o idea que podemos tener de ella está condicionada a los medios de conocer que tiene cada mente. Los medios de entender varían, por otra parte, según las luces que cada uno tiene, sea por constitución (medios formales constitutivos); sea por instrucción propia (medios personales, ciencia personal, técnicas); sea por el ambiente cultural en que se vive (creencias, ciencia colectiva, evidencias que tienen vigencia en una época o sociedad y no en otra).

¿En qué consiste, pues, el relativismo, según una perspectiva tomista¹

Creemos que debe decirse que *hay relativismo cuando* dos intelectos igualmente munidos de medios de conocer y, por lo tanto, teniendo un mismo tipo de intelección, afirman como verdad cosas diversas, acerca de una misma cosa. El relativismo, pues, implica arbitrariedad y falsedad en una de las dos mentes⁵⁹ (^{5B}). Mas creemos que *no*

⁵⁶ «Omnis veritas creata defectibilis est» (*De Veritate*, q. 14, a. 8).

⁵⁷ «In intellectus enim nostro non *diversificatur veritas* nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitivam, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi» (*De Veritate*, q. I, a. 5).

⁵⁸ «Cum omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis...» (*De Veritate*, q. 15, a. 2).

⁵⁹ Protágora decía que el hombre era la medida de todas las cosas y consideraba sabio a quien podía hacer cambiar arbitrariamente el sentido de los hechos, de modo que las cosas parezcan buenas, siendo o pareciendo que son malas (PLATÓN, *Teeteto*, 166 d).

El relativismo yace en la arbitrariedad, no en la contingencia. La contingencia nos hace advertir nuestra dependencia, mas no por esto nos hace ser relativos. El ser contingentes en nuestros medios históricos de pensar y ser conscientes de ello, no implica, según nosotros, una falsedad sino una parcialidad.

Es lógico que quien tiene una mayor sensibilidad o mejores órganos (sentidos) perciba mejor que otro con menos sensibilidad o peores sentidos.

«Si pudiéramos tener ante nuestra vista espiritual —dice el biólogo J. von Uexküll— los diversos sistemas nerviosos de los animales, como vidrios de colores ante la corporal, conoceríamos al mundo bajo mil formas diversas, comenzando por la de mayor sencillez, como se muestra el mundo circundante de la lombriz de tierra, en el que sólo hay una izquierda y una derecha, subiendo por el mundo circundante del cangrejo maya, que sólo consiste en manchas de colores, hasta el de los insectos, que consiste en un fondo de manchas claras y oscuras, sobre el que se destacan los contornos de los diversos e importantes objetos, como, por ejemplo, los animales en los que hacen presa.

«Cuanto más avanzamos en el conocimiento de los animales y de sus mundos circundantes, tanto más se nos impone la cuestión de cómo es el mundo que nos rodea a nosotros mismos» (*Ideas para una concepción biológica del mundo*. Bs. As., Espasa, 1945, p. 44). Cfr. LOWENSTEIN O., *Los sentidos*. México, F.C.E., 1969; VERNON M., *Psicología de la percepción*, Bs. As., Paidós, 1973.

Nuestro conocimiento no es solo *sensiblemente* limitado — sin ser por esto relativo o arbitrario; sino que también *intelectualmente* nuestros medios de conocer son contingentes y limitados. Tomás de Aquino admitía diversas mentalidades (forma mentis; «diversos gradus naturae intellectivae», *S. Tb.*, I, q. 50, a. 4 ad 1), no sólo para cada ángel, sino también entre los que creemos ser específicamente iguales. Según los diversos medios de conocer, un intelecto puede ser más perfecto que otro (Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 3 ad 2) y de hecho hay intelectos más fuertes e intelectos menos fuertes (*S.C.G.*, I, c. 3). Cfr. VIAUD G., *La inteligencia, su evolución y sus formas*. Bs. As., Paidós, 1969; WEKNER H., *Psicología comparada del desarrollo mental*, Bs. As., Paidós, 1965.

No hay, pues, relativismo si dos mentes, dotadas de diversos medios cognoscitivos, tienen una diver-

se puede hablar de relativismo —término que tiene una acepción despectiva en el tomismo— cuando una mente, mejor dotada de medios, afirma una cosa acerca de un idéntico objeto que es diversa de lo que afirma otra mente, diversamente dotada. Aquí hay diversas verdades, que no se oponen en cuanto son verdades (esto es, adecuación de la cosa real a la idea que cada uno tiene de esa cosa), pero que se oponen en cuanto no son igualmente verdades.

Cuando los hombres hablan sobre una cosa no tienen sobre ella una única verdad, sino diversas verdades según los diversos modos de entender.

Estos diversos modos de entender dependen de los diversos medios que constitutiva o históricamente posee una inteligencia. No hay por qué pensar que todos los modos diversos de entender impliquen un subjetivismo, una arbitrariedad de parte del sujeto. Hay modos de entender, de concebir relaciones, que son arbitrariamente creadas por el sujeto, que se dan en el modo común de pensar, en la ciencia o en la poesía. Pero hay otros modos de entender que solo indican contingencia, sea metafísica, sea histórica.

9. Modos y medios metafísicos o históricos o contingentes de conocer

Si admitimos que la luz trascendente del intelecto humano nos hace conocer naturalmente el ser (aunque no a Dios) inteligible que se nos participa, entonces podemos decir que el objeto formal del intelecto es el ser; y que el objeto formal adecuado al intelecto humano es el ser captado en relación a lo sensible. De este modo el ser —luz del intelecto— es la forma de todo conocimiento; y los datos procedentes de los sentidos es la materia que va a ser conocida con la ayuda de aquella forma. El ser, inteligible e inteligido, es, en este caso, el medio objetivo (no arbitrario) y constitutivo del intelecto.

El ser inteligible e iluminante —luz del intelecto— es, en este caso, un medio metafísico, constitutivamente ontológico, del intelecto humano. Cuando varía este medio constitutivo tenemos específicamente diversos tipos de inteligencias: la inteligencia divina (que conoce por medio de su esencia divina), las inteligencias angélicas (cada una de las cuales conoce con sus propias ideas innatas), la inteligencia humana (que conoce por medio de su forma y luz natural e iluminante que le manifiesta el ser impersonalmente, universalmente).

Pero aun suponiendo que todas las inteligencias humanas reciben el mismo *medio específico formal metafísico constitutivo* (por lo que serían todas específicamente iguales), las inteligencias humanas poseen además *otros medios históricos y constituyentes* de conocer, que constituyen las diversas inteligencias humanas en su situación histórica, social o individual. Todo lo que recibimos en nuestra propia sociedad (ideas culturales, creencias, ciencias, técnicas, evidencias, etc.) es un medio, una perspectiva, desde la cual inteligimos —hacemos diversamente inteligible— las cosas. Todo lo que nosotros mismos hemos pensado o elaborado o creído forma también el medio (histórico personal, nuestro « *modus intelligendi* » que hace diversificar la verdad.

La verdad es una sola en Dios y para Dios: la verdad de Dios es uniforme. Los hombres tenemos verdades pluriformes, sea en relación a las cosas, sea en relación a otras inteligencias humanas.

La perspectiva cultural y personal tiene, pues, su importancia en el conocimiento verdadero de las cosas. No todos tenemos el mismo medio y modo histórico y contingente de conocer y, por lo tanto, no todos tenemos las mismas verdades históricas o contingentes, aun al referirnos a una misma realidad exterior.

Es verdad que, como especie humana, se puede suponer que todos los hombres

sa verdad sobre una misma cosa; lo que hay es contingencia en la verdad humana, parcialidad respecto de la verdad divina. La verdad humana es defectible ante la verdad divina, pero aunque la verdad humana sea limitada, no es falsa.

La parcialidad de la verdad humana, no es como una parte material. Tomás de Aquino dice —siguiendo a S. Agustín— que la verdad de los hombres, respecto de la verdad de Dios, es una verdad «disminuida» y plural, como la imagen que se da *disminuida y plural, aunque íntegra*, en todos los fragmentos de un espejo roto. (Cfr. *Quodlibetum*, X, a. 1).

nacen con la misma luz natural y metafísica. Mas esto resulta empíricamente improbable, pues no se puede analizar la inteligencia de todo hombre en todo tiempo. Además, algo metafísico, como es el contenido de la luz del intelecto (la inteligibilidad del ser), no es físicamente constatable: creemos que con el ser universal que ilumina nuestra inteligencia lo podemos conocer todo (podemos conocer todo lo que es, en cuanto es; pero no sabemos todo lo que es —ni tenemos otro medio de saberlo— sino por el ser que nos ilumina: el círculo es notablemente vicioso). Si se parte de la idea de que el ser es, y es omnicomprendido (porque fuera del ser no hay nada), entonces es imposible conocer otra cosa más que el ser en diversas formas.

Que el ser sea es algo evidente para nuestra mentalidad; es algo evidente para nuestro modo filosófico de entender las cosas, de hacerlas inteligibles. Sin embargo, más allá de esta improbable —e improbable empírica o físicamente— evidencia (pues no todo se puede probar y, como decía Aristóteles, los principios evidentes descansan últimamente en una creencia —δόξαν)⁶⁰ hay que dar no menos importancia a los medios y modos históricos y contingentes que empleamos al afirmar la verdad⁶¹. Las verdades humanas no se dan incondicionadamente, sino que dependen y se diversifican de acuerdo a los diversos medios —biológicos, culturales, -sociales, etc.— de conocer que poseen las mentes humanas.

Tomás de Aquino ha dado algunas pautas en su gnoseología que nos inducen a tomar igualmente en serio, juntamente con nuestras creencias metafísicas, nuestros condicionamientos históricos y contingentes. Solo así será verdad, respecto de la verdad, a nivel metafísico y a nivel histórico o contingente, que todo se conoce en la forma en que puede recibirlo el que lo recibe, en la forma en que las cosas están en el cognoscente⁶². Podemos tomar conciencia, pues, de que la diversidad de la verdad respecto de una cosa no implica relativismo, que debe ser considerado como sinónimo de lo arbitrario en el conocimiento⁶³.

Esto nos estimula a ver los planteos tradicionales acerca del relativismo y la verdad, en una problemática más amplia⁶⁴. La verdad, un juicio verdadero, es induda-

⁶⁰ *Metafísica*, IV, 4, 1005 b 33.

⁶¹ Cfr. PARDO, R. *Del origen a la esencia del conocimiento*, Bs. As., Sociedad Argentina de Filosofía, 1954; y del mismo autor, *Ser y verdad en una teoría evolutiva*, Bs. As., Sociedad Argentina de Filosofía, 1965.

⁶² Cfr. De *Veritate*, q. 10, a. 4.

⁶³ El relativismo, gnoseológicamente considerado, despierta en el tomismo un mítico terror por las consecuencias sobre todo morales que puede acarrear y, al mismo tiempo, hace surgir una sobradora sonrisa, pues estima que el relativismo es insostenible: si todo es relativo en el conocer, lo es también la gnoseología relativista que, por lo tanto, no puede pretender imponerse como filosofía válida para todos.

El tomismo admite y sostiene que todas las cosas creadas son dependientes o relativas al Creador, el cual es el único ser totalmente absoluto. Esto, sin embargo, no lleva a un relativismo. Un punto absoluto (Dios) es suficiente para destruir el ser del relativismo: si hay algo absoluto, entonces no todo es relativo. Así también, en la gnoseología tomista, todas las verdades humanas son defectibles y se basan analógicamente en una verdad absoluta y subsistente (Dios): si hay, pues, una verdad absoluta, no toda verdad es relativa. Aunque todas las verdades humanas sean limitadas y diversas, no son las unas igual y arbitrariamente medidas que las otras, lo que sería hacer de la relación un «ismo», un principio filosófico: un relativismo.

El relativismo hace de una relación, o de todas juntas, arbitrariamente, un principio absoluto. El relativismo gnoseológico antropológico deduce, de la relación que las cosas tienen o pueden tener con el hombre, el principio absoluto de interpretación. El relativismo gnoseológico cultural deduce de la relación que las cosas tienen con la cultura (o con una comparada y determinada cultura, con sus determinaciones y limitadas pautas de comportamiento) el principio absoluto de interpretación para todo el mundo. El tomismo no niega que las cosas tengan relación con el hombre y la cultura y que de ellos las cosas reciban interpretación: lo que discute es la *arbitrariedad* con que se elige ya un hombre ya otro, ya una cultura a otra; lo que significa que, en última instancia, no se valora absolutamente a ninguna.

Aun sin caer en el relativismo, el tomismo admitiendo una verdad absoluta y subsistente (Dios) —y cree, con evidencias, no admitirla arbitrariamente— valora también —con valor analógico— la verdad histórica y contingente que completa la verdad humana. La verdad, sin dejar de ser verdad, es multi-forme, es diversa, es analógica.

⁶⁴ Esto ya ha sido sugerido, desde la perspectiva del Empirismo Evolutivo, por el epistemólogo argentino R. Pardo: «Pensamos que si se penetra en el sentido de la teoría de los distintos tipos de intelección, las objeciones hechas a la concepción de la verdad que tiene el relativismo pierden su valor...» (*La ciencia y la filosofía como saber sin ser*. Rosario, Universidad, 1972, p. 173-174).

blemente necesario y universal, pero no en forma utópica e incondicional; sino dentro de los medios, formas y modos de pensar que se presuponen, pues nuestro poder de conocer y su valor se extienden 'hasta donde se extiende su forma (sea metafísica, sea histórica o contingente)⁶⁵.

No es, pues, relativismo admitir que nuestras formas mentales son limitadas, y que una mente puede poseer una verdad que otra no posee; o que la verdad de una mente sea diversa, acerca de la misma cosa, respecto de otra mente que posee otros principios, presupuestos o creencias; o finalmente que a una inteligencia pueda interesarle el problema de la verdad y para otra no exista este problema o carezca de interés.

En fin, la teoría filosófica de los diversos tipos de intelección, inserta parcialmente en el pensamiento tomista, podría convertirse en el principio de una filosofía que hiciera repensar profundamente los planteos filosóficos tradicionales.

⁶⁵ «Cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis» (*S. Th.*, I, q. 14, a. 12).